سلسلة الفكر الاجتماعي 1

صادق جلال العظم

الاسلام والنزعة الانسانية العلمانية

ترجمة : فالح عبد الجبار

تصدر عن مؤسسة

المدى

معهد الدراسات الاستراتيجية

سلسلة الفكر الاجتماعي سلسلة الفكر الاجتماعي سلسلة الفكر

صادق جلال العظم

الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية

ترجمة: فالح عبدالجبار

المراجعة اللغوية: حسين حمزة

الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية

صادق جلال العظم

أبدأ موضوعي بسؤال بسيط في ظاهره: هل يمكن بناء مفاهيم عامة، شاملة حول مبادئ مثل حقوق الإنسان، وحرية الضمير، والتسامح الديني، وغير ذلك، انطلاقاً من تراث خاص؟

جوابي هو بالإيجاب بشكل جازم، اعتماداً على التاريخ.

إذ رغم أن مفهوم حقوق الإنسان ولواحقه، مثل الحريات المدنية، وحقوق المواطن، والديمقراطية، وحرية التعبير، والمجتمع المدني، وفصل الدين عن الدولة، هي ذات منشأ أوروبي حديث وإن كانت تُعزى وتنسب تقليدياً إلى عصر الأنوار - فإنها قد اكتسبت الآن، بما لا جدال فيه، مغزى كلياً عاماً Universal، وإن هذا المغزى الكلي العام قد حولها إلى خير بشري مشترك (الصالح البشري المشترك) وإلى أنموذج معياري، ملزم ومنتشر، في كل الشؤون المتصلة بالحقوق والمواطنة، والكرامة الإنسانية، والديمقراطية والمجتمع المدني، ومحاسبة الحكومات، وما شاكل.

هذا هو ما أسميه النموذج الإنساني العلماني، الذي يشتمل على مجموعة القيم المذكورة آنفاً، كما يشتمل على المؤسسات والممارسات والسلوكات التي تجسد هذه القيم وتسندها. دعوني أشدد أن المهم هنا ليس عبارة «النزعة الإنسانية العلمانية"، بل المهم هو القيم والممارسات والمؤسسات المذكورة آنفاً. ولكم أن تختاروا أية تسمية أخرى مما تشاؤون، شريطة أن تتذكروا أن شذى الوردة يظل جميلاً أياً كان اسمها.

دعوني أشدد ايضاً، بادئ الأمر، على أن المنابع الأوروبية، المحلية والمتواضعة التي نشأ منها هذا النموذج الحديث لا ينتقص أو يقلل، برأيي، من طابعه الكلي العام (الشامل) أو من الشكل النموذجي الذي آل اليه لاحقاً تماماً مثلما أن ظهور الإسلام على نحو متواضع في مدينتين صحراويتين صغيرتين تقعان على تخوم الأمبراطورية الرومانية لا ينتقص أو يقلل من الطابع العام الكاسح الذي آل إليه الإسلام لاحقاً. ويمكن قول الشيء ذاته عن علاقة المنابع المتواضعة، المحلية التي نشأت المسيحية عنها في منطقة مهملة، بل مزدراة، في الأمبراطورية الرومانية ذاتها وتحولها لاحقاً إلى نموذج عام بل وهيمنتها، وشموليتها.

وينبغي أن نشير ثانياً إلى الخير المشترك common good المتمثل في «النموذج الإنساني العلماني» لم يتحقق هكذا بالمجان، بل جاء تحققه بطيئاً، مفعماً بالألم، تحققاً ناقصاً، تطلب ظفره عدة قرون، وبثمن باهظ في صورة حروب وثورات وتضحيات وعذابات بشرية كثيرة وهذا سبب وجيه تماماً يحملنا على الاعتقاد بأن هذا النموذج جدير بالحماية، والتطوير والتوسيع، أسوة بأشكال الخير البشري الأخرى المعروفة، التي باتت مقبولة كتحصيل حاصل.

ولهذا السبب فإن سلسلة الصراعات الدائرة حول مبادئ حقوق الإنسان ـ لمجرد إيراد مثال واحد ـ انما تخاض داخل المجتمعات والثقافات والكيانات السياسية، شرقاً وغرباً، ولا تخاض حصراً عبر الحضارات والثقافات والدول، نعني أنها لا تخاض كثيراً بين الإسلام والغرب، أو بين أوروبا والشرق الأوسط، أو بين الشرق والغرب، قدر ما تخاض داخل فرنسا، وداخل المانيا، وداخل الصين، وداخل الولايات المتحدة، وداخل البلدان العربية، وداخل ايران، وداخل أندونيسيا، وداخل باكستان، وهلمجرا. ولهذا السبب أيضاً نجد قدراً من الدفاع اللفظي المعلن عن حقوق الإنسان وما يلازمها من القيم والمبادئ في تلك الأنحاء من العالم التي تتعرض فيها هذه القيم والمبادئ إلى انتهاك سافر، سيان ان كانت هذه البلدان مسلمة أم لا. ويأتي هذا الدفاع اللفظي على لسان الحكومة والأنظمة والقوى السياسية الخارقة للحقوق، في مجرى سعيها إلى تبرير نفسها، وتسويغ شرعيتها الذاتية، على الصعيد الوطني والعالمي.

يشهد هذا، من جديد، على الشرعية والقوة، والقدرة التي اكتسبها النموذج الإنساني العلماني على نحو عام، حتى في نظر أعدائه. الواقع أن التجربة تفيدنا أن هؤلاء الأعداء أنفسهم، ما إن يقعوا ضحية القمع من جانب خصومهم، حتى يلجأوا، أول ما يلجأون، دفاعاً عن أنفسهم، إلى فكرة استقلال القضاء، وإلى مبادئ حقوق الإنسان، التي تحظى باعتراف عام، مشددين بإسراف على عمومية هذه المبادئ، وشموليتها.

الواقع أن تدبيج مدوّنات مثل المواثيق الإسلامية أو الأفريقية أو الصينية أو الهندوسية لحقوق الإنسان، يشكل شهادة إضافية تؤكد

حقيقة أن النموذج الإنساني العلماني الأصلي قد اكتسب مكانة مزدوجة، مكانته بوصفه الخير البشري المشترك، ومكانته بوصفه النموذج المعياري الملزم للحكم على هذه الأمور والقضايا جميعاً.

وأود أن أشدد على هذه النقطة على الضد من الموقف ما بعد الحداثي في الغرب وسواه، وهو الآن موضة رائجة، مريحة وموائمة، هذا الموقف القائل بأن قيم حرية التعبير، والتسامح الديني، واحترام حقوق الإنسان، تشكل أعمق قيم الغرب، وأن العالم الإسلامي المعاصر مقصي عن هذه القيم بفعل تعلقه العميق بقيمه الخاصة، التي هي النقيض المباشر لجوهر حرية التعبير، والديمقراطية والتسامح وحقوق الإنسان، والعلمانية، وما شاكل.

إن هذا الموقف المتعالي، السكوني، اللاتاريخي، الإقصائي الذي يضع مجموعة من القيم الغربية الجامدة (الصنمية) في مواجهة مجموعة صنمية (جامدة) لقيم إسلامية متنافرة مع الأولى، يعني إعادة توكيد الانقسام بين الغرب وبقية العالم، أولاً، وإعادة توكيد التبريرات والذرائع والمسوغات التي يتطلع اليها قامعو الديمقراطية، وخانقو حرية التعبير في كل أرجاء العالم، ويستخدمونها بارتياح كبير كتبرير استمرارهم في ممارسة ما يجيدون ممارسته على أية حال.

وكمثال على ذلك، رأينا مشهداً غرائبياً تماماً في المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان، المنعقد في فيينا عام ١٩٩٣، يتمثل في اندفاع ممثلي أشد الحكومات والأنظمة السياسية الاستبدادية سوءاً في المعمورة إلى أن يتبنوا على نحو مباغت ونفعي، حساسية ورؤية أوروبية إلى الحياة والسياسة والتاريخ والثقافة، وحرية التعبير، وحقوق المرأة وحقوق الإنسان، وحرمة الاختلافات الثقافية، اعتماداً على مبدأ النسبية وما

بعد الحداثة، والطليعية الأوروبية؛ وقد فعلوا ذلك أساساً باسم الأصالة، والخصوصية، والمحلية، والتعدد الثقافي، وموت السرديات الكبرى(*) للتحرر وقدسية التراث والعرف الموروث، التي اكتشفوها اكتشافاً يخدمهم بالذات وذلك لتبرير انتهاك حكوماتهم لحقوق الإنسان والحريات المدنية وحرية الضمير وما إلى ذلك.

عند هذا الحد، حسبي هنا ان أذكّر كل المعنيين بأن أعمق قيم الغرب لم تكن دوماً على غرار ما تمثله اليوم. وإن أعمق القيم الأصيلة المفترضة في العالم الإسلامي ليست بحاجة إلى أن تبقى بالصيغة التي نراها بها الآن، أو أن تستمر على هذا النحو. وفي ضوء النزوع إلى فقدان الذاكرة التاريخي، والخطاب الاحتكاري السائد، والمواقف الأصولية إزاء القيم العميقة لهذا الجزء أو ذاك الجزء من العالم، أو من هذه الثقافة أو تلك في أرجاء المعمورة، قد يتوهم المرء أن الغرب لم يعرف قط أية ممارسات دموية لانعدام التسامح والقمع، والتعصب الديني الأعمى والكبت العنيف لحرية القول؛ أو أن اللاغرب المسلم، مثلاً لم يعرف سوى التعصب، والجمود العقائدي وكبت حرية التعبير التي تميز سلوك الملالي والطغاة.

والآن، هل يتوافق الإسلام مع النموذج العلماني الحديث؟

من جديد، أظن ان الإجابة لا بد أن تكون مركّبة، قائمة على التاريخ. ولكن ينبغي لي أولاً، أن أوضح على الفور أن هذا السؤال مطروح على جدول أعمال التاريخ والفكر العربي والإسلامي منذ الربع

(*) النظريات الشاملة المفسرة للتاريخ والمجتمع والفكر مثل الهيغلية والماركسية.

الأخير من القرن التاسع عشر، وأن السؤال اتخذ صيغاً وتعابير وسبلاً شتى. لا ريب أن العرب دأبوا على استجواب أنفسهم بسبل وأساليب شتى، عن تبعات هذا السؤال وتطبيقاته بالنسبة إليهم، كما بالنسبة إلى علاقتهم ببقية العالم على امتداد المائة وخمسين عاماً الماضية، في الأقل.

فنحن نعرف، على سبيل المثال، أن الربع الأخير من القرن التاسع عشر، شهد بداية حركة عظيمة للإصلاح الليبرالي (الحر) والتأويل الديني المتحرر للحياة والفكر العربي، وهي حركة نطلق عليها نحن كما يطلق عليها الباحثون الغربيون اسم: اليقظة، النهضة، الانبعاث، الإصلاح الديني، التجربة الليبرالية، الحداثة الإسلامية، العصر الليبرالي للفكر العربي الحديث، وما شاكل.

الواقع أن هذه الحركة كثّفت في جوفها، دفعة واحدة، الإصلاح الفقهي. القانوني، والانبعاث الأدبي الفكري والتنوير العقلاني - العلمي، والتجديد السياسي والأيديولوجي، في آن.

وإن كل من يستمد تلقينه حالياً من حركة الإصلاح العظيمة هذه ويعتبر نفسه سليلاً ووريثاً لإنجازاتها الفكرية والاجتماعية والدينية لن يجد أية صعوبة أبداً في الإجابة عن أسئلة من قبيل: هل يتفق الإسلام مع النزعة الإنسانية العلمانية، أو هل أن الإسلام والحداثة في انسجام؟ فجوابه سيكون بالإيجاب دون تردد أو إشكال.

من جهة أخرى استثارت حركة الإصلاح العظيمة هذه، وهو أمر طبيعي ومتوقع في الشؤون البشرية، والصيرورات التاريخية، رد فعل معاكساً اتخذ شكل تيار مضاد للإصلاح وحركة أصولية اسلامية ملازمة له.

وتبلور رد الفعل هذا لحظة تأسيس حركة الإخوان المسلمين في مصر عام ١٩٢٨، وهي أم كل الأصوليات في العالم العربي، كما في بعض البلدان والمجتمعات المسلمة الأخرى. وإن مولد الهياكل التنظيمية الرسمية لحركة مناوأة الإصلاح في العام ١٩٢٨ لم يأت مصادفة على الإطلاق. فقبل أربع سنوات من ذلك التاريخ كان كمال أتاتورك قد ألغى منصب الخلافة في تركيا، في حين أن حركة الإصلاح الأصلية كانت قد أحرزت تقدماً هائلاً وبسرعة خارقة في مصر والعالم العربي، حياة ومجتمعاً واقتصاداً وسياسة وثقافة، وقانوناً، على امتداد عشرينات القرن الماضي، وبخاصة بعد الثورة المصرية الشهيرة، ثورة ١٩١٩، ضد الحكم البريطاني الاستعماري.

لهذا السبب فإن ثلاثية الروائي المصري نجيب محفوظ عن حياة القاهرة في النصف الأول من القرن العشرين تصور انهيار العائلة المسلمة التقليدية، الخاضعة للذكور، خضوعاً استبدادياً، من دون أي أمل بإنقاذها من السقوط وذلك بالتحديد لحظة انفجار الثورة المصرية الكبرى عام ١٩١٩.

قام رد الفعل الديني المعاكس هذا على نحو طبيعي بتحديد ذاته جوهرياً وليس شكلياً باعتباره حركة مضادة للاصلاح، مضادة للإنبعاث، مضادة للتنوير، مضادة للتجديد، في كل واحد معاً.

والآن، فإن كل من يستمد معاييره حالياً من حركة مناهضة الإصلاح هذه ويعتبر نفسه سليلاً ووريثاً فكرياً لن يجد صعوبة كبرى في الإجابة عن أسئلة من قبيل: هل يتفق الإسلام والعلمانية؟، الخ. فجوابه سيكون بالنفي البات، القاطع، بأنهما لا يتفقان.

ترى كيف نعالج هذا المأزق، أي الانقسام بين كتلة الرفض، وكتلة القبول، في دار الإسلام، بل غالباً خارج دارة الإسلام أيضاً؟

سأحاول أدناه أن أضع أمامكم ما أراه إطاراً فكرياً واقعياً لفهم معنى هذا الانقسام، وللإجابة المتعقلة عن الأسئلة الدائرة حول توافق الإسلام مع النزعة الإنسانية العلمانية.

وفي إطار مسعاي لتفسير موقفي هذا سأثير هنا سؤالاً آخر، وهو: هل كان إسلام البساطة، والمساواة، المجرد من المحسّنات المضافة، والذي انبعث في مكة والمدينة قبل أربعة عشر قرناً خلت والذي قاده وسيّر أموره النبي نفسه وخلفاؤه الأربعة الأول، الذين يعرفون بالخلفاء الراشدين، هل كان إسلام القرآن والرسول، إسلام البساطة ذاك، متوافقاً مع النظام الملكي السلالي الوراثي الذي نشأ في تلك الأمبراطوريات الكبرى، والمجتمعات الطبقية والكيانات السياسية المراتبية، في الأمبراطورية البيزنطية والأمبراطورية الساسانية الفارسية عهد ذاك، حين غزا المسلمون تلك الممالك الجبارة وهيمنوا عليها. إن الجواب الدقيق والواقعي هو الآتي: كان الإثنان متناشزين تناشزاً مطلقاً من الناحية العقائدية أما من الناحية التاريخية، فقد أصبح الإثنان متناغمين، وقد تحقق التوافق في فترة قصيرة من الزمن على نحو مذهل.

وفي هذه الحالة، فإن التوافق التاريخي، أي الإجابة بنعم صدرت آنذاك في صيغة قيام خلافة مسلمة، وراثية، أمبراطورية، استمرت على امتداد التاريخ، بتقلباته الصاعدة النازلة؛ وبقيت هذه الخلافة الوراثية حتى إلغائها رسمياً بُعيد الحرب العالمية الأولى. بتعبير آخر، إن المسلمين المتمسكين بالعقائد الثابتة dogmatist والحرفيين Literalist، والطهريين Purists، والنصوصيين Scripturalists كانوا

محقين بإطلاق في زمن أولى الفتوحات العربية، بإصرارهم على أن عقيدة المسلمين القويمة وقتذاك كانت تخلو من أي مسوغ يبيح توافق إسلام المدينة، القائم على القرآن وسنة الرسول والخلفاء الراشدين، مع النظام الملكي الوراثي من الطراز الأمبراطوري. لكن المسلمين الذين يعترفون بالتاريخ وموجباته، هم الذين فازوا وسادوا كما نعلم كلنا الآن.

وعلى الغرار نفسه أجادل اليوم قائلاً إن الإجابة الدقيقة الواقعية عن سؤال «هل يتوافق الإسلام مع النزعة الإنسانية العلمانية ومكوناتها؟»، هو القول أن الإثنين متناشزان، إذا نظرنا إليهما من وجهة المعتقد الجامد، وإنهما متسقان إذا نظرنا إليهما من الوجهة التاريخية.

وأود أن أضيف أيضاً إنه حيثما جاء الرفض العقائدي الجامد [الـ «كلا ـ العقائدية»] في التاريخ الإسلامي، مهما كان صوابه في زمانه نصياً وحرفياً، ليصطدم اصطداماً مباشراً مع القبول التاريخي [«النعم» التاريخية]، مهما بدت هذه خاطئة وغير قويمة لحظتئذ، فإن الـ «نعم» ـ التاريخية هي التي كانت تسود على الـ «كلا ـ العقائدية». وإن هذا الانتصار كان يبلغ في غالب الأحيان، نقطة الإلغاء التام، والحلول محل، اللحظة الطهرية.

دعوني أعيد إجابتي بصيغة مغايرة، لعلها أكثر وضوحاً:

إذا أخذنا الإسلام باعتباره مثلاً أعلى متماسكاً، ثابتاً من المبادئ السارية سرياناً دائماً، فإنه لن يكون متوافقاً مع أي شيء آخر سوى مع نفسه. وبهذه الصفة فإن شغل الإسلام سيكون أن يرفض ويقاوم

ويحارب العلمانية والإنسانية حتى النهاية، مثله مثل أي دين آخر منظوراً إليه من جهة الأبدية.

أما الإسلام بوصفه إيماناً حياً، ديناميكياً، مرتقياً، ومتجاوباً مع بيئات شديدة الاختلاف، ومع أوضاع تاريخية سريعة التقلب، فقد أثبت دوماً نفسه قادراً على التوافق، بدرجة كبيرة، مع كل الأنماط الكبرى من الكيانات السياسية والأشكال المتباينة من التنظيم الاجتماعي والاقتصادي مما أنتجه التاريخ البشري ورماه في حيوات الشعوب والمجتمعات، من الملكيات إلى الجمهوريات، ومن العبودية إلى الحرية، ومن القبيلة إلى الأمبرطورية، ومن دولة المدينة القديمة إلى الدولة القومية الحديثة. وبالمثل فإن الإسلام بوصفه ديناً عالمياً ـ تاريخياً يغطي ١٤ قرناً قد نجح في أن يتأصل ويمد جذوره في طيف كامل من المجتمعات المتنوعة، وطيف كامل من الثقافات المتعددة، وطيف كامل من أشكال الحياة المختلفة، التي تتراوح من حياة قبائل البدو الرحل، إلى حياة البيروقراطيات المركزية، إلى الحياة الزراعية ـ الإقطاعية، إلى الحياة المالية التجارية (المركنتلية) إلى حياة المجتمع الصناعي الرأسمالي.

في ضوء هذه الحقائق وهذه السوابق وهذه التكيفات التاريخية الملموسة، ينبغي أن يغدو جلياً أن الإسلام كان مرناً، متكيفاً، ومطواعاً وقابلاً للتأويل وإعادة التأويل، والمراجعة، على نحو لا نهائي، لكيما يستطيع أن يستمر في البقاء وأن يزدهر في ظل هكذا ظروف بالغة التناقض، وواسعة الاختلاف، مما أشرنا إليه أعلاه. لهذا السبب يتعين عليّ أن أستنتج أن ليس ثمة ما يمنع الإسلام التاريخي، مبدئياً، من التصالح والتوافق مع أمور من قبيل النزعة الإنسانية

العلمانية والديمقراطية، والحداثة. وبالطبع فإن سير أو ارتقاء الإسلام في هذا الاتجاه أم لا إنما هو ظرف تاريخي، واحتمال اجتماعي ـ ثقافي يتوقف على ما يفعله المسلمون الأحياء، المتحركون بوصفهم ذواتاً تاريخية.

دعوني أقدم مثالاً معاصراً آخر عما يبدو لي بمثابة انتصار ابتدائي، ضمني، لـ «النَعَم» ـ التاريخية، على الـ «كلا» ـ الاعتقادية. فإن آيات الله الإيرانيون، لحظة انتصارهم، لم يتوجهوا إلى استعادة الخلافة الإسلامية، وقد كان هناك خليفة شيعي في التاريخ الإسلامي كما هو معروف. كما أنهم لم يعيدوا إنشاء الإمامة، أو نيابة الإمام، بل راحوا ينشئون جمهورية لأول مرة في تاريخ إيران المديد، وهي جمهورية تقوم على انتخابات شعبية ودستور، (وهذا الأخير نسخة منقولة عن الدستور الفرنسي لعام ١٩٥٨) ومجلس تأسيسي أو برلمان، تجري فيه سجالات حقيقية، ورئيس جمهورية، ومجلس وزراء، وكتل سياسية، ومحكمة عليا. وهذه كلها مؤسسات لا صلة لها بالإسلام بوصفه تاريخاً، وإيماناً قويماً، ومعتقداً، لكن لهذه المؤسسات صلة كبرى بأوروبا الحديثة تاريخاً ومؤسسات سياسية.

كما أن من الواضح أمام أنظار الجميع الآن كيف أن المبدأ الجمهوري العلماني القائم على السيادة الشعبية، والحكم الديمقراطي يتحدى تحدياً فعالاً، ويصارع صراعاً جدياً، نقيضه الثيوقراطي، القائم على المبدأ الشيعي لحكم ولاية الفقيه. ونقف هذه اللحظة على مرأى من مأزق مسدود تعانيه إيران المعاصرة، وهي واقعة بين مبدأ ولاية الفقيه، من جهة، ومبدأ ولاية الشعب، من جهة أخرى.

أما بالنسبة إلى العالم العربي فقد تبلور شبه إجماع في البلدان

والمجتمعات العربية الرئيسة ـ مقترناً بسجالات واسعة وخلافات حادة في الرأي ـ حول أهمية وجدوى هذه القيم والممارسات والتدابير مثل إبداء بعض الاحترام لحقوق الإنسان، وإرساء قدر من الحكم الديمقراطي، ووجود مجتمع مدني نشط، ومبدأ المواطنة، وعلمانية الدولة وأجهزتها، وحرية العلم والفكر والتعبير للفكاك من الكوابح الحالية للركود، والجمود والفساد والتفكك والنزاع الأهلي الذي يخيم على العالم العربي بأسره في الوقت الحاضر.

ونتيجة لذلك فإن قوى اليسار العربي التقليدي، بما في ذلك الأحزاب الشيوعية، أخذت تتحشد، عموماً، حول هذه القيم العلمانية الإنسانية، وإعلاء شأن هذه القيم في برامجها، ومطالبها، وبياناتها. أما الوسط العقلاني، المتمثل بالطبقات الوسطى، فتعتبر نفسها على أي حال الحامل الطبيعي لهذا الإجماع ومطبقته على أرض الواقع. بل إن منظمات الإخوان المسلمين، التي تمثل اليمين في الطيف السياسي أخذت تتحرك، على مضض، لكي تجعل نفسها جزءاً صريحاً من هذا الإجماع.

وعلى سبيل المثال، فإن جماعة الإخوان المسلمين المصرية كانت تصر ـ شأن رعاتها السعوديين ـ على مدى عقود أن القرآن هو دستورها، وأن استعادة الخلافة الإسلامية فرض ديني، وأن التطبيق الفوري للشريعة أمر لازم، إلا أنها أخذت تعلن، مؤخراً (آذار ٢٠٠٤) مبادرتها الرسمية وبرنامجها الحزبي لإصلاح الدولة والمجتمع والاقتصاد في مصر، رفض فكرة الدولة والحكومة الدينية، والدعوة الى ما تسميه «الحكومة المدنية» . أي تفضيلها دولة علمانية أو في الأقل دولة وجهاز حكم محايدين دينياً نوعاً ما. إن هذا البرنامج الإصلاحي

الذي أعلنته «أمُّ كل الأصوليات» في العالم العربي وخارجه، أخذ يدعو الآن إلى السيادة الشعبية، والديمقراطية التمثيلية، وتداول السلطة، والانتخابات الحرة، النزيهة، الشفافة، والفصل بين السلطات، واستقلالية القضاء، وتمكين المجتمع المدني، وتمكين النساء، واحترام حقوق الإنسان، واحترام الحقوق والحريات المدنية للمواطن، وحرية الضمير، وحرية المعتقد الديني، والعبادة وممارسة كل أنواع حرية الفكر والتعبير.

لا نقصد بهذا المثال الحكم على مدى صدق، أو جدية، أو نزاهة الإخوان المسلمين في التمسك بمثل هذا البرنامج في المستقبل المنظور، بل هو مجرد شهادة إضافية تؤكد أن النموذج الإنساني العلماني بات قوياً وفعالاً لدرجة لا يمكن الفكاك عنه، حتى (داخل أو مع) أوساط غريبة عنه مثل أوساط الإخوان المسلمين.

وتؤلف التطورات الأخيرة في تركيا مثالاً مفيداً آخر: من الجدير بالملاحظة أن تركيا، وهي البلد المسلم الوحيد الذي يتوفر على إيديولوجيا وتقاليد وممارسات علمانية صريحة ومتطورة، وهي أيضاً المجتمع الإسلامي الوحيد الذي أنتج حزباً سياسياً مسلماً ديمقراطياً - شيء ما يشبه الأحزاب الديمقراطية المسيحية في أوروبا - قادراً على الوصول الى السلطة من دون نزول كارثة بالكيان السياسي التركي، خلافاً لما حصل في أماكن أخرى.

إن هذا التطور الجديد يعطينا المفارقة المثيرة التالية: أن الحزب الإسلامي الحاكم حالياً كما هو معلوم هو أشد أنصار ومؤيدي دخول تركيا في عضوية الاتحاد الأوروبي. وهو «نادٍ مسيحي» كما وصفه الرئيس الفرنسي السابق جيسكار ديستان ذات يوم. بالمقابل تجد أن

المؤسسة العسكرية التركية، وهي تقليدياً الحارس الأقوى للعلمانية التركية وموئل التجربة الكمالية، تعارض عضوية تركيا في الاتحاد الأوروبي العلماني.

كيف نفسر هذه المفارقة؟ من الواضح بالنسبة لي، أن هذا الحزب الإسلامي الديمقراطي التركي يأمل في أن يساعد انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبي على إنهاء التدخل التقليدي للمؤسسة العسكرية في شؤون الدولة التركية. وإن جنرالات الجيش يعرفون ذلك جيداً، وهم يبذلون قصارى جهدهم لتأخير وعرقلة هذه العملية أطول مدة ممكنة. ولهذا السبب أرى أن الاتحاد الأوروبي سيسدي صنيعاً كبيراً وخدمة جلى لكل الأطراف المعنية بأخذه بيد تركيا ومساعدتها على اجتياز فترة الانتقال العسيرة والخطيرة هذه. تماماً مثلما أن الاتحاد الأوروبي ساعد إسبانيا والبرتغال واليونان وإيرلندا على تجاوز ماضيها الفاشي، والعسكري، والتسلطي، تباعاً. لا ريب في أن انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبي سيجعل من المحال على المؤسسة العسكرية هناك أن تنقلب على الوضع، وتشوه الديمقراطية الهشة في ذلك البلد.

كما أن عضوية الاتحاد الأوروبي ستجعل من الصعب على أي حزب إسلامي او ائتلاف أحزاب اسلامية، أن ينقلب على الوضع، ويخرب التجربة التركية الجديدة الواعدة عن طريق إقامة هذا الشكل أو ذاك من الأصولية، أو النصوصية أو الحرفية الإسلامية.

إن العالم العربي وعالم الإسلام هما بحاجة ماسة الآن إلى نموذج ديمقراطي، علماني حر حرية معقولة، لكي يتبلور ويعمل في مجتمع مسلم. وإن تركيا في الوقت الحاضر هي الموئل المرجح لنمو ونضوج مثل هذا النموذج، شريطة توفر العون من عضوية الاتحاد الأوروبي،

وما تقدمه من ضمانات. بتعبير آخر، إن ما نحن بحاجة إليه، هنا هو مثال مضاد، موثوق، وناجح كبديل عن المثال الفاشل لنموذج طالبان الإسلامي الذي خلّفه لنا الأميركان بكل ما فيه من بشاعات وتشوهات في أفغانستان منذ وقت ليس بالبعيد.

ولا ينبغي أن نغفل عن ذكر ردود الأفعال الهامة التي برزت في العالم العربي، موئل الاسلام، إزاء مثال ومفارقة المثال التركي الحالي. دعوني أشرح مقصدي: معروف أن اليسار العربي يبغض تركيا تقليدياً بسبب: (أ) تحالفها الوثيق مع الغرب في حقبة الحرب الباردة، و(ب) عضويتها الكاملة في حلف شمال الأطلسي (الناتو)، و(ج) معارضتها المكينة للاتحاد السوفييتي وللشيوعية بعامة، و(د) اعترافها باسرائيل وعلاقات الصداقة الوطيدة التي تعقدها مع هذه الأخيرة.

لقد تحول هذا اليسار العربي نفسه وبات يرى أن تركيا هي البلد المسلم الوحيد الذي أخذت تتطور وتتجذر فيه قيم الإنسانية العلمانية التي يتمسك بها هذا اليسار بقوة، وإن هذا البلد يسير سيراً معقولاً نسبياً، وإنه يتوفر على مستقبل. ولقد تسنى لي مؤخراً أن أراقب، بشيء من العجب، أصدقاء وزملاء وأصحاب يساريين سوريين يمتدحون علناً التجربة الديمقراطية التركية، ويتطلعون إليها طلباً للفائدة، والتعلم، والمحاكاة، فيما هم يعلمون علم اليقين أنهم قضوا معظم حياتهم الواعية وهم يشجبون سياسات الدولة التركية، وتحالفاتها، وبرامجها، وكل ما كانت تمثله وتعمله خلال الحرب الباردة.

إن هذا المثال أخاذ حقاً في ضوء حقيقة أن العداء العربي القديم إزاء جار سوريا الشمالي ما يزال جاداً، مكيناً، وصريحاً، في سوريا نفسها.

وبالمثل، فإن التيار الإسلامي الرئيسي في العالم العربي، الذي يبغض تركيا الحديثة بغضاً تقليدياً ويشجبها على إلغائها الخلافة، وعلى نزعتها الكمالية، وعلمانيتها، وقوميتها، وتغربنها، قد تحول الآن وبات يرى في نمو ونضج الإسلام السياسي التركي المعاصر (إلى درجة استلام السلطة ديمقراطياً وسلمياً) كنموذج على الاتجاه الذي ينبغي على الإسلام السياسي العربي الفاشل أن يسير فيه الآن.

ولاحظت، على سبيل المثال، ظاهرة بروز نقاد ومعلقين إسلاميين يجاهرون علناً بنقد جماعة الإخوان المسلمين في مصر على كسلها الفكري التام، وجدبها السياسي، وجمودها التنظيمي طوال الثلاثين عاماً الماضية، كل ذلك في ضوء ما استطاع الإسلام السياسي أن يحققه في تركيا. زد على هذا، أجدني على يقين أنه لولا المثال التركي، لما كان للإخوان المسلمين بمصر أن يمتلكوا الإرادة (والجرأة) على وضع ذلك البرنامج الإصلاحي المتقدم لمصر الذي أعلنوه مؤخراً، كما أشرت من قبل.

إن القوميين العرب يشجبون تركيا تقليدياً، ليس فقط للأسباب التي يعتمدها اليساريون والإسلاميون فحسب، بل يضيفون اليها: (أ) الاستياء المزمن من سياسات حزب تركيا الفتاة، وبالذات سياسات التتريك التي انتهجت في البقية الباقية من الولايات العربية في الأمبراطورية القديمة، و(ب) نزوعهم الشديد لرمي تخلف وفشل العرب على ما يسمونه بالاحتلال التركي المتخلف للبلاد العربية. وقد كان هذا الشجب دوماً على أشد ما يكون وسط عرب سوريا، وغيرهم من القوميين، بسبب ضياع بعض المناطق الساحلية الشمالية وإلحاقها بتركيا في عهد الانتداب الفرنسي قبيل الحرب العالمية الثانية.

ونجد حتى هؤلاء القوميين قد انقلبوا إلى تبني نظرة جديدة، مختلفة، إلى تركيا اليوم. ذلك أنهم يرون الآن أن القومية التركية، خلافاً لصيغتهم القومية هم، قد أثبتت نجاحها على وجه العموم. وبات هؤلاء يقّرون أن القرارات الاستراتيجية التركية وخياراتها التاريخية الأولى، التي كانت موضع ازدرائهم الشديد، تبدو في هذه اللحظة أنها خدمت المصالح التركية خدمة معقولة، وهو أمر لا يمكن إطلاقاً قوله عن الخيارات القومية العربية المشابهة أو قراراتها ونتائجها. إنهم يشعرون في الواقع، بالغيرة من واقع أن كل الأمور التي تمنوا تحقيقها لأمتهم قد تحققت على نحو أفضل في مجتمع مسلم مجاور في الشرق الأوسط، مجتمع ما كان نافعاً لهم من قبل. أما الآن فإني أجدهم يسدون النصح لأنفسهم وللآخرين جهاراً وعلانية عن الدروس المستمدة والمستخلصة من مجمل التجربة القومية التركية، وتجاربها في بناء الدولة والمجتمع والاقتصاد.

لقد رفض البرلمان التركي طلباً أميركياً قدم خلال الإعداد لغزو العراق ربيع عام ٢٠٠٣، لمرور قواتها عبر الأرض التركية. وكان على الولايات المتحدة أن تبتلع غصة هذا الرفض لأنه صدر عن برلمان أصيل، منتخب انتخاباً حراً، ديمقراطياً، فما كان بوسع حتى إدارة بوش وفريقه، على ما هم عليه من نزوع حربي، التشكيك في شرعية البرلمان التركي، وأهليته التمثيلية. وقد عبر العالم العربي عن إعجابه وتقديره لهذا الموقف التركي على المستوى الشعبي. وقد برزت المساجلة التالية بهذه المناسبة: تُرى أي ملك أو رئيس أو حاكم عربي كان سيتجرأ على أن يذهب إلى رئيس الولايات المتحدة ويبلغه أن برلمانه قد رفض طلب حكومتكم، من دون أن يستثير ضحك الرئيس

الأميركي أو أن يدفعه لأن يصرخ به: اذهب إلى الجحيم أنت وبرلمانك، فنحن نعرف أي برلمان لديك؟

وأرى، اعتماداً على نظرة مدروسة، أن استمرار التصالح بين الإسلام التاريخي والقبول التاريخي بالإنسانية العلمانية خلافاً لموقف الإسلام الدوغمائي، هو ليس مجرد خيار، أو اختيار عابر، أو محض وجهة نظر، بل ضرورة حيوية، إذا كنا لا نريد لبعض الدول العربية أن تنتهي الى التمزق إرباً على غرار المثال المأساوي الذي جرى في لبنان. الواقع أن البدائل التي سنراها، إن لم نقبل جدياً بالإنسانية العلمانية في هذه المرحلة من التاريخ، قد تكون بدائل دامية، ومريعة على نحو يصعب تخيله.

وتمكن رؤية مثل هذه البدائل المريعة بمجرد إلقاء نظرة على الوضع الراهن في العراق، والتساؤل: هل يمكن لهذا البلد العربي المعذّب أن يبقى سليماً من دون أن يتمكن من التوصل إلى اتفاق ـ صريح أو مضمر ـ بين الجماعات الدينية والطوائف، والكتل، والفئات، التي يتألف منها سكانه؛ اتفاق يرتضي، دون تحفظ، بدولة وشكل للحكومة يمكن أن يسميها البعض علمانية، ويسميها آخرون حديثة أو يسميها غيرهم محايدة دينياً؟ جوابي هو النفي القاطع.

دعوني أشاطركم التجربة الذهنية الإفتراضية التالية: لنفترض أن شعب العراق، المحتل حالياً، يؤسس جمعية عامة. بإشراف دقيق من الولايات المتحدة وحلفائها هناك، تتألف من ممثلين أصيلين وفعليين عن سائر الجماعات الدينية، والإثنيات المؤلفة للشعب (شيعة، سنة، كرد، مسيحيون، زرادشتيون، صابئة، وما شاكل) لإنقاذ وحدة بلادهم وسلامتها، ومنعها من الانزلاق إلى درك حرب أهلية طائفية

مدمرة، والاتفاق على تشكيل دولة وحكومة مقبولة، بالحد الأدنى، لجميع الأطراف المعنية، كما لغالبية الشعب العراقي.

دعونا نتساءل، إذن، أية تنازلات ينبغي للأطراف المشاركة في هذه الجمعية التأسيسية أن يقدموها إلى بعضهم البعض، وإلى الدولة المشرفة، وإلى بقية العالم المراقب، ابتغاء انقاذ العراق الجديد من أسوأ السيناريوهات. أقترح الآتي:

(١) يتوجب على الطوائف المسلمة أن تسحب صراحة كل قواعد وضوابط الشريعة التي تحكم أهل الذمة في البلاد (أي الأقليات المحمية حسب المفهوم التقليدي في الإسلام ويقصد بهم المسيحيون واليهود)، وينبغي أن تُسحب هذه القواعد قانونياً مرة وإلى الأبد، وعدم الاكتفاء بسحبها كأمر واقع كما هو الحال القائم راهناً في معظم الدول العربية. ولسوف يتضمن ذلك إقراراً صريحاً ومكشوفاً بأن مبادئ الشريعة التي تحكم المحميين (أهل الذمة) في الإسلام قد سقطت، ولم تعد سارية، شأنها شأن كل قواعد وضوابط الشريعة تلك التي أقرت وجود العبيد في الإسلام وفي المجتمعات والكيانات السياسية التي أقامها المسلمون. وبخلاف هذا التدبير، فإن الدولة العراقية لن تصبح قط دولة لكل مواطنيها.

(٢) يتوجب على الطوائف المسلمة Communities أن تلغي، مرة وإلى الأبد، قانون العقوبات الإسلامي القديم الذي ينص على عقوبات الجلد، والرجم حتى الموت، وقطع اليد، وغير ذلك من أشكال العقاب الجسدي والمُثلة. وهذا أمر ملح تماماً، في ضوء النفور الذي تستثيره هذه العقوبات البربرية داخل البلاد وخارجها، التي أنزلها نظام صدام حسين وأزلامه بأدنى المخالفات، مثل سمل العين وقطع

الأذن وجدع الأنف وبتر اللسان.

(٣) يتوجب على الطوائف المسلمة هنا أن ترفض وتبتعد بشكل لا لبس فيه، عن ذلك النوع من الإسلام المهووس بالنظر إلى العالم الخارجي والعالم الداخلي باعتباره لا يزيد عن مجال حافل بالكفار الملعونين، واللامؤمنين والوثنيين، والمرتدين، والمشركين، والملاحدة، والمنافقين، والروافض، الذين يتوجب التعامل معهم بما يستحقون، بما في ذلك الفرق الصغيرة في الإسلام مثل «العلوية، والاسماعيلية، والدروز والبهائية والأحمدية»، وما شاكل. وهذا يعني وضع حدّ، مرة وإلى الأبد، للتقسيم التقليدي الضيق الذي جاء به المسلمون للعالم بوصفه دار سلام ودار حرب، دار دين وإيمان ودار كفر وإلحاد، وهو تقليد جرى إحياؤه الآن.

(٤) ينبغي على الطائفة الشيعية أن تبتعد عن كل ما يتصل بنمط حكومة ولاية الفقيه، المستمدة من الفقه الإمامي، أي أن تبتعد عن هذا النمط من الحكم الثيوقراطي (رجال الدين) بكل تبعات وتطبيقات هذا المبدأ الممكنة، وبخلافه فإن حكومة العراق لن تكون قط حكومة لسائر مواطنيها.

(٥) يتوجب على الأغلبية السكانية الشيعية أن تعترف وتلتزم بمبدأ أن الديمقراطية لا تعني فقط حكم الأغلبية، بل تعني حكم الأغلبية مع حفظ حقوق الأقلية في آن واحد معاً، مع كل ما يتضمنه ذلك من آليات وتعقيدات وتوازنات، تساعد على منع أية أغلبية من التحول إلى طاغية ضد نفسها، وضد شعبها بعامة وضد أقلياتها بخاصة.

(٦) إلغاء المسلمين إلغاء نهائياً، من الوجهة القانونية لا من جهة

الأمر الواقع، لوضع المرأة بوصفها «عورة» في الإسلام، أي كونها شيئاً مخجلاً، شيئاً يتوجب إخفاؤه والتستر عليه كما لو كان فضيحة، وبخلافه فإن كل الإعلانات الرسمية والشكلية عن مساواة المرأة بالرجل في العراق الجديد تظل ناقصة، بل فارغة على نحو مخزٍ.

وبعد أن رأينا الروس يعتذرون للبولونيين والمجريين والتشيك والسلوفاك عن أخطاء الماضي، وبعد أن رأينا بيض جنوب أفريقيا يعتذرون للأغلبية السوداء عن إساءات الفصل العنصري الماضي، ورأينا اليابان تعتذر للكوريين عن اضطهادات الماضي، وبعد أن رأينا التماسات عربية مرفوعة إلى البابا تطالب بالاعتذار لعالم المسلمين والعرب ومسيحيي الشرق عن إساءات الصليبيين، وبعد أن عرفنا أن البابا استجاب لهذه المطالب إيجابياً، فإنني بدوري أتوجه إلى القيادة الدينية السنية في العراق وغيره لأن تعتذر لشيعة العراق وغيرهم عن الجريمة النكراء لمقتل الحسين، حفيد النبي، في مذبحة كربلاء عام ٦١ للتقويم الهجري. ومثلما أن البابا أحل أسلاف اليهود من دم يسوع المسيح، أتوجه إلى المؤسسة الدينية الشيعية في العراق وسواه، إلى أن تحل أسلاف السنة من الدم المسفوح في كربلاء، أم الجرائم كلها في التاريخ الإسلامي.

أخيراً، ماذا بشأن نبوءة صراع الحضارات، نثير ذلك نظراً لأن بعض الأوساط الهامة، في الغرب العلماني كما في الشرق المسلم، باتت الآن تفكر وتعمل اعتماداً على فرضية أن هجمات الحادي عشر من أيلول، والحرب الكونية التي تمخضت عنها ضد الإرهاب الإسلامي، تؤلف تأكيداً راسخاً لأطروحة صامويل هانتنجتون عن حتمية التصادم بين عالم الإسلام المتقادم، من جهة، والغرب العلماني الحديث، المتقدم، من جهة أخرى؟

وأود هنا أن أضع نبوءة هانتنجتون على طاولة الفحص النقدي بإثارة السؤال التالي: هل أن هذا الصراع جارٍ حقاً، أمام أنظارنا الآن؟

جوابي البسيط والمباشر ذو شقين: أولاً، إن «الصراع» بمعناه القوي، الحاد، الدراماتيكي ليس قائماً. ثانياً: أما بالمعنى الخفيف، العابر، المألوف لقضايا «الصراع» فالجواب هو: بلى.

من قراءتي لأطروحة هانتنجتون الأساسية أجدها تقول، أولاً، أنه بعد انهيار عالم الشيوعية في المركز منه، فإن المنابع الرئيسية للنزاع الدولي الخطير (وما ينجم عن ذلك من حروب ممكنة) كفت عن التركز في التنافس العدائي بين نظامين اقتصاديين شاملين، لا توافق بينهما (أو بين نمطي إنتاج وتوزيع متعارضين إن شئتم)، وتقول الأطروحة، ثانياً أن منابع النزاع هذه باتت تستقر في النزوع العدواني لتوكيد الذات والتنافس الذي تبديه منظومة المعتقدات والقيم الأصولية، المكتفية ذاتياً بهذا القدر أو ذاك، والتي تهيمن على مشهد عالم ما بعد الحرب الباردة، مثل الإسلام التقليدي، من جانب، والليبرالية الغربية الظافرة من جانب آخر.

ويمكن لي التعبير عن هذه النقطة ذاتها بأسلوب مغاير، بالقول إن هانتنجتون يرى أن التحديات التاريخية للهيمنة الغربية الرأسمالية من جانب الشيوعية والاشتراكية وحركات الطبقة العاملة وحركات العالم الثالث، قد انتهت، وأن علينا البحث عن منابع الخطر والنزاع والتوتر العالمي في نظم المعتقدات والقيم التي لا تلتقي جوهرياً، ليس فقط مع الليبرالية الرأسمالية، بل حتى مع بعضها البعض.

ويبدو أن الحضارة، عند هانتنجتون، تختزل نفسها إلى الثقافة،

والثقافة تختزل نفسها إلى الدين، والدين يختزل نفسه إلى جوهر أولي ثابت يدفع، في حالة الإسلام، إلى إنتاج ظاهرة «الإنسان الإسلامي» السائر على مسار المواجهة مع «الإنسان الاقتصادي» الغربي، وليبراليته الغريزية، أو على مسار المواجهة مع «الإنسان المراتبي» homo hierarcicus الهندي، وإيمانه الطبيعي بتعدد الآلهة.

ومن الواضح لي أن أطروحة هانتنجتون تنطوي، أولاً، على عودة إلى الفلسفة الألمانية قديمة الطراز: «فلسفة الروح»، وتقوم، ثانياً، على إحياء للنزعة الجوهرية الاستشراقية الكلاسيكية التي هدمها إدوارد سعيد في كتابه «الاستشراق».

ولعل أول ما يتبادر إلى ذهني في هذا الإطار، هو الامتزاج الشهير للروح ونظام المعتقدات الأخلاقي البروتستانتي، مع القيم الأساسية التي استخدمها ماكس فيبر لتفسير نشوء الرأسمالية في أوروبا. وهنا نجد أن روح الرأسمالية، القائمة سلفاً، تتصارع مع الروح الإقطاعية السائدة، بينما النظام الاعتقادي الأخلاقي البروتستانتي الجديد يتصارع مع نظيره وخصمه الكاثوليكي، السابق، والمجاور له.

إن تنافس وتصادم وتصارع هذين الروحين والنظامين الأخلاقيين، كما عند فيبر، يتحول عند هانتنجتون إلى صراع كوني وعالمي. وإن تنافس الأرواح والمعتقدات ليس تاريخياً فحسب، أو سوسيولوجيا، أو ارتقائياً، بل جوهري، وجودي (أنطولوجي)، وثابت. وإن مثل هذا النوع من المحاججة اللاتاريخية، والضد - تاريخية تهيئ المسرح لصراع الحضارات، بوضع منظومة معتقدات وقيم غربية أساسية ثابتة في مواجهة منظومة أخرى مغايرة من قيم ومعتقدات إسلامية، أساسية بالمثل، ولكنها متناشزة.

وعلى المستوى العملي يعني ذلك أن قيم الليبرالية والعلمانية والديمقراطية وحقوق الإنسان، والتسامح الديني، وحرية التعبير الخ، تعد أعمق قيم الغرب التي ينفصل عنها عالم المسلمين الراهن انفصالاً دائماً بفعل قيمه العميقة الموروثة، التي تشكل نقيضاً لجوهر الليبرالية والعلمانية والديمقراطية وسواها.

والمفارقة المثيرة في ذلك كله أن الإسلاميين يجدون أنفسهم على اتفاق تام ليس فقط مع أطروحة هانتنجتون الأساسية، بل أيضاً مع مضامينها النظرية وتطبيقاتها العملية بالمثل. فالمنظرون والإيديولوجيون الإسلاميون يختزلون الحضارات إلى ثقافة، والثقافات إلى دين، والأديان إلى جواهر ثابتة، عصية على التوافق تتنافس وتتصادم وتتصارع فيما بينها. وبالطبع فإنهم يرون أن الإسلام سيخرج وحده ظافراً.

وابتغاء تخفيف حدة أطروحة صراع الحضارات، دعا الرئيس الإيراني (السابق) محمد خاتمي إلى حوار الحضارات بديلاً. وبالطبع فإن اهتمام الرئيس هنا ينصب، على نحو مفهوم، على الحوار بين الإسلام والغرب بعامة، وبين إيران والولايات المتحدة بخاصة. هل خاتمي مخلص في دعواه أم تراه يُحابي؟

على المدى البعيد نرى أن خاتمي يحابي، وذلك لأنه يحابي الآن الصيغة الإسلامية التي يوردها منطق هانتنجتون ويلتزم بها خاتمي التزاماً استراتيجياً، تستدعي صدام الحضارات، والظفر النهائي لحضارته. أما على المدى القريب، فنرى أن خاتمي مخلص في قوله، وذلك لأن الحوار ليس تكتيكاً ظرفياً سيئاً بالنسبة للجانب الضعيف في المواجهة.

وأظن أن صدام الحضارات بين الإسلام والغرب قائم أصلاً

بالمعنى الخفيف، المعتاد، لمفهوم «الصراع»، ولكنه ليس وشيك الوقوع بالمعنى الحاد، الدراماتيكي للمفهوم. فالإسلام أضعف من أن يصمد في أية تحديات و/أو مواجهات جادة من شأنها أن تشكل تهديداً للغرب، الظافر بداهة. الواقع أن الإسلام المعاصر لا يؤلف حتى «حضارة» بالمعنى النشط، الفاعل، المؤثر لمصطلح الحضارة. قد يقال أن الإسلام يشكل حضارة بالمعنى التاريخي، التقليدي، السلبي، المنفعل، الفولكلوري، لا أكثر.

إن الطرفين المتصادمين، زعماً، متفاوتان تفاوتاً هائلاً في مستويات القوة، والجبروت العسكري، والقدرة الإنتاجية والكفاءة، والمؤسسات المؤثرة، والثروة، والتنظيم الاجتماعي، والعلم، والتكنولوجيا، الخ، بحيث أن الصدام بينهما لا يمكن إلا أن يكون خلواً من المنطق. وكما تقول استعارة أدبية: إذا وقعت البيضة (أو اصطدمت) بحجر، انكسرت، وإن سقط الحجر على (أو اصطدم) ببيضة، فإنها تنكسر هي أيضاً. لهذا السبب فإن الغرب يبدو، للناظر إليه من الجانب العربي والمسلم لخطوط الانقسام، جباراً، كفوءاً، ناجحاً، مندفعاً على نحو لا سبيل إلى إيقافه، ما يجعل فكرة «الصدام» النهائي خيالاً أخرق.

أما بالنسبة للقضايا والصعاب والتوترات، والريب، والمواجهات، والعداءات الراهنة التي تسم علاقة الإسلام بالغرب، فإنها جزء مألوف من الشؤون المعتادة في التاريخ، والصراع السياسي، والعلاقات الدولية، والسعي وراء المصالح الحيوية، ومن المؤكد أنها ليست شؤون الروح الخالص ولا هي نتاج تصادم وأفكار دينية، أو تأويلات إيديولوجية متناقضة، أو أمور تتعلق بالإيمان والقيم، والتخيلات والتصورات.

من خطاب آيلارت هيرمس
لمناسبة منح جائزة د.ليوبولد ـ لوكاش
إلى صادق جلال العظم، في العام ٢٠٠٤

إذا كنا نريد أن يكون لعالمنا من مستقبل ، فلا ينبغي لنا أن ندع أشكال الاشتراكية القومية التي أبادت اليهود في منتصف القرن العشرين، ولا أن ندع الإرهاب والحرب اليوم، أن يسرقوا منا الأمل والإيمان بإمكانية الصداقة الأصيلة بين الثقافات، على امتداد العالم. وإن آمالنا الراهنة، بهذا الشأن تتركز أساساً على إمكانية الصداقة، رغم كثرة النزاعات والتوترات في الوقت الحاضر، بين الثقافات القائمة على الإسلام في العالم العربي، وبين ثقافات أوروبا وأميركا القائمة على الفلسفة الإغريقية والديانات اليهودية والمسيحية، وعصر التنوير.

انطلاقاً من ذلك جرى منح جائزة الدكتور ليوبولد لوكاش إلى الباحث الذي بعث ورعى هذا الأصل على نحو فريد، والذي يواصل العمل بتفانٍ مطلق لكي يبقي هذا الأمل حياً، إنه الفيلسوف والمفكر الاجتماعي صادق جلال العظم.

ولد صادق جلال العظم، الذي احتفل مؤخراً بعيد ميلاده السبعين، في دمشق، لعائلة دمشقية عريقة، عُرف أفرادها بالحنكة والنجاح في شؤون السياسة والتجارة، وتقلّد بعضهم مناصب رفيعة في الأمبراطورية العثمانية، كما نشط آخرون في ميدان السياسة بسوريا، لفترة استمرت طويلاً، ولم تنقطع إلا ببداية حكم البعث عام ١٩٦٣.

ترعرع العظم في لبنان، ودرس في الجامعة الأميركية ببيروت، ثم نال شهادة الدكتوراه في جامعة ييل عن أطروحته عن [الفيلسوف الفرنسي] برغسون، ثم عاد إلى بيروت في العام ١٩٦٤ نفسه ليبدأ التعليم في الجامعة الأميركية التي تخرج منها. وكانت تجربة الحرب العربية ـ الإسرائيلية عام ١٩٦٧ مؤثرة تماماً. فصدمة الهزيمة العربية أسبغت راهنية جديدة على المسألة القديمة، مسألة العلاقة بين البلدان العربية والغرب. أسهم العظم في السجال بكتابين جعلاه، بين عشية وضحاها، أكثر مثقفي لبنان إثارة للجدل، وهما «النقد الذاتي بعد الهزيمة» (١٩٦٨) و«نقد الفكر الديني» (١٩٦٩)، اللذين لم يترجما حتى الآن إلى أية لغة غربية.

وعلى أي حال، لم يتوجه أي من هذين الكتابين إلى الجمهور الغربي، بل العربي، بهدف إعانته على فهم أن الشرط الضروري المسبق لمواجهة التحديات الناجحة عن اللقاء مع الغرب، هو استيعاب الواقع المعاش استيعاباً غير مقيد، ولا موجه، ولا محدود بالمعتقدات الجامدة الموروثة.

فالمطلوب، حسب رأيه، هو مواجهة غير مكبوتة مع الواقع المعاش كما يتجلى ويواصل التجلي في التاريخ. وبناء عليه، لا بد من

أخذ الطابع التاريخي للقرآن مأخذ الجد، إذ تنبغي قراءته، وفهمه، وتأويله، شأن تأويل نصوص الثقافات القديمة، نصوص الإغريق مثلاً. كانت وجهة النظر هذه استفزازية إلى درجة أدت إلى إحالة المؤلف إلى القضاء.

برأت المحكمة ساحة العظم، لكنه فقد منصبه التعليمي في الجامعة الأميركية، التي اختار القيمون عليها الرضوخ لمزاج جمهور عدائي، بدل الدفاع عن حق حرية الفكر، والكلام والنشر. بقي العظم في بيروت، ككاتب مستقل حتى العام ١٩٧٦، حين عرضت سوريا عليه كرسي أستاذية الفلسفة الأوروبية المعاصرة في جامعة دمشق، الذي بقي فيه حتى تقاعده عام ١٩٩٩.

واصل العظم، من هذا الموقع الأكاديمي، تأويل مبادئ الفكر الغربي على نحو مهني exprofesso، للجمهور العربي، وتطوير هذه المبادئ.

وبعد نشر كتابه عن نظرية كانط في الزمان، ومعالجته للنقائض المنطقية الكانطية Antinomies، عكف العظم على إنجاز كتاب عن «مناهج البحث العلمي في العلوم الطبيعية» و«محاضرات في الفكر السياسي المعاصر». وحظيت هذه المؤلفات باهتمام ملحوظ في سوريا أيضاً.

وقد فهم مغزاها فهماً حسناً، بل فهماً أكثر من اللازم، بحيث أنها جاءت للعظم بلقب «هرطيق دمشق». تستثير مثل هذه التوترات جانباً طبيعياً بل محتوماً من ردة الفعل على أية دعوة للابتعاد عن التخيلات الجامدة للواقع والاتجاه إلى استيعاب الواقع المعاش دون قيود،

خصوصاً إذا كانت هذه الدعوة قد فهمت وغدت مؤثرة.

على أي حال، لم يكن العظم مكتفياً بحفز الثقافة التي ينتمي إليها عن طريق مواجهتها بمبادئ الفكر الغربي، بل إنه استخدم العديد من جولات التعليم كأستاذ زائر وجولات المحاضرات التي ألقاها في جامعات أميركا وأوروبا خلال عقد الثمانينات، لكي يكشف عن تحيزات ومُعميات الجمهور الغربي، وأن يتغلب عليها حيثما أمكن.

فأولاً يلفت صادق العظم انتباهنا، من خلال الوقائع الخارجية لحياته وعمله، إلى الشروط الأولية والأساسية لأي لقاء، ولا نقول أي «حوار»، بين الغرب والثقافات العربية. ورغم أنه بحكم تعليمه على اطلاع عميق على الفكر الغربي الحديث فإنه لا ينقل حقائق هذا الفكر إلى العالم العربي بصفته غريباً قادماً من الخارج، بل من خلال عمله وعيشه في بلد يقع داخل العالم العربي.

وبفضل إجادته العديد من اللغات الأوروبية، إلى جانب لغته العربية، فإنه لا يعتمد على عون المترجمين، بل يتولى شخصياً ترجمة ونقل الأفكار العميقة من عالم لغوي وفكري إلى عالم لغوي وفكري آخر. وهنا في حياة ومؤلفات العظم يلتقي العالمان العربي والغربي لقاء أقران لا أغراب. ومن دون هذا النوع من الالتقاء لا يمكن أن تنعقد أواصر مودة بين الثقافات.

وهكذا فإن حياة وعمل العظم تواجهنا بالسؤال البسيط التالي عن مدى مساهمتنا نحن ـ ومساهمة الغرب ككل ـ في توفير هذه الشروط الأولية للصداقة بين الثقافات. هل يخلو العالم العربي من عقل بارز واحد مطلع على النصوص الغربية بفضل معارفه اللغوية؟ وما مدى

ندرة الجهد المقابل المبذول، الذي يتيح للشخصيات الغربية البارزة أن تتحرك بحرية في فضاء فكر ولغة العالم العربي دونما عون. إن الصداقة لا تنعقد بوجود حاجز فاصل وبخاصة إذا كان الحاجز لغوياً. وعلى هذا المستوى الظاهري البسيط من حسن النوايا اللغوية، نجد أن كل العلوم الثقافية في الغرب، بما فيها اللاهوت، متخلفة عن ركب الإنجازات في العالم العربي، وأمامها شوط بعيد لكي تجتازه.

هذا هو التحذير الضمني، الصامت، الذي تحمله إلينا مؤلفات العظم التوسطية. لكنه قدم أيضاً وبوضوح رسالة صريحة إلينا نحن في الغرب، وهي رسالة يكيّفها حسب الظروف، لكنه ما يني يكررها باستمرار: إنه يحذرنا بأن علينا أن نتجنب خداع أنفسنا بانطباعات سطحية مما نقع فريسة سهلة له بسبب قلة وسائلنا للوصول إلى الصورة الحقيقية لشروط الحياة العربية من داخلها. وإن علينا الارتياب في الانطباعات والتأويلات التي ستقودنا، إن محضناها الثقة، إلى استصغار شأن إمكانات العالم المعربي على التطور. وينشأ هذا الاستصغار حيثما ساد الاعتقاد بأن المجتمعات العربية مجتمعات ميالة بطبيعتها إلى الانسداد الأصولي المنقطع عن الواقع المعاش، حيث لا تتأصل الرغبة في التعاطي الصريح، العقلاني، مع ما يقدمه الواقع المعاش. ونجد أن تحذيرات العظم تعود المرة تلو الأخرى إلى هذه النقطة: لا تصدقوا القول بأن الصداقة بين الثقافة العربية والثقافة الغربية ليست ممكنة! ولكن يتوجب عليكم أنتم ألا تعيقوا أو تمنعوا نشوء ونمو مثل هذه الصداقة بالعزوف عن الاعتراف بأن للعالم العربي القدرة نفسها على الإصغاء العقلاني لصوت التجربة، كتلك القدرة التي مكّنت الغرب من تجاوز القيود الجامدة التي حدَّت من تصوركم للواقع.

حقاً، نحن في الغرب، مفصولون عن العالم العربي بحاجز لغوي، ونقع بسهولة فريسة الانطباع الذي تصوغه بعض الأطراف بوعي بأن العالم العربي المتأثر بالإسلام غير راغب في تجاوز الإنكار الأصولي للواقع المعاش، واستبداله بنظرة واقعية، منفتحة، على التجربة. إنه العمى بعينه إذا كان الغرب يمتنع عن الإقرار بأن للعالم العربي العقلانية ذاتها التي يفخر بها هذا الغرب.

وإذا كان المرء، أو طالما بقي هذا المرء، عاجزاً عن فهم اللغة العربية، أو النطق بها، فإنه يظل عرضة للوقوع فريسة سهلة لتلك الفكرة الخرقاء التي تقول أن العرب لا يفهمون سوى لغة الأسلحة الثقيلة. هذا هو سوء الفهم المأساوي الذي يقارعه العظم، ويأمل في إزالته، إن لم يكن قد فات أوان ذلك.

ولكن ما هو منبع الإلهام، والحافز، على مثل هذا التمسك الوثيق بفكرة القدرة الكامنة في المجتمعات العربية على العقلانية؟ لا مناص هنا من ذكر الطابع الشامل للفلسفة الإغريقية الكلاسيكية التي مارست تأثيرها على التاريخ المبكر للعالم العربي، وعلى تاريخه اللاحق، مراراً. فقد أدى ذلك إلى نشوء الفلسفة العربية التي تتلاقى، بفضل إيمانها بالقدرة البشرية العامة على العقل، بفلسفة الأنوار الغربية، وبخاصة فلسفة شخصيتها المركزية الكبرى، نعني عمانوئيل كانط، الذي كرس له العظم دراسات مكثفة. والحق يتوجب تكريم كانط والاحتفاء به، خصوصاً في هذه السنة، التي تصادف الذكرى المئوية الثانية لوفاته، بوصفه داعية فلسفة الأنوار التحريرية بفضل كونها فلسفة نقدية تحديداً، بل هي فلسفة نقدية جذرياً. نقصد القول أنها ليست نقدية إزاء الآخرين فحسب، بل هي نقدية آخر المطاف إزاء نفسها. وإن هذا

النقد الذاتي تحديداً هو الذي مكّن كانط، كما نعلم، من الإقرار صراحة في ختام كتابه الموسوم «نقد العقل المحض» أنه لا يستطيع أن يحدد بشكل قاطع درجة التبصر الذي تمثله الفلسفة المتعالية (الترانسيدنتالية)، ولكن يمكن له القول أن هذه الفلسفة أقل من كونها إيمان، وإلى تصنيفها كمعرفة مغالاة أكثر من اللازم. وهكذا يظل الأمر غامضاً، على القارئ الحصيف، ادراك إلى أي مدى يمكن اعتبار هذه الفلسفة، مثلها مثل غيرها من القناعات غير التجريبية (الأمبيريقية)، فإنها لا تزيد عن «إيمان فكري» doctrinal faith.

إن هذا التواضع الذي يبديه فيلسوف مدينة كونيزبرغ يذكّرنا بأن فلسفة الأنوار الأوروبية اكتشفت وأطلقت موتيفات عن نقدها الذاتي التحرري، ليس فقط في مجال الفلسفة، بل أيضاً في مجال التقاليد الدينية نفسها، وهذا ما يمكن توقعه من التراث الإسلامي، على وجه الدقة. وعليه، لا ينبغي لنا إغفال حقيقة أن هناك نصاً من نصوص صادق العظم لا يقتصر على استخدام الفلسفة بل يستخدم أيضاً القوة «الخلاقة» و«الثقافية» للمحتوى الأسطوري في التراث الديني نفسه. وهنا يتعلق الأمر بالإسلام، بوصفه دليلاً مقنعاً على وحدة الواقع، وبالتالي على تماثل المهمات الوجودية التي يطرحها هذا الواقع على كل البشر، بصرف النظر عن الحدود الفاصلة بين مختلف أديان الوحي، وما تأتي به. وإن الأسطورة الدينية التي يعالجها العظم لهذا الغرض «سقوط إبليس» حامل النور(٢). استناداً إلى النص القرآني، فإن طرد إبليس من الجنة يقع لأن هذا الملاك يرفض طاعة الأمر الإلهي بالسجود لآدم، الذي خلقه الله. يتناول العظم تأويلاً قديماً لهذه القصة، يفيد أن معصية إبليس الناجمة عن إبائه وتكبره، إنما ترجع إلى

أن هذا التكبّر هو أصلاً تمسك منه بإرادة الخالق التي أمرته بألا يسجد إلا لله وحده، باري كل شيء، والذي لا شريك له، ولا راد لإرادته، مما لا يترك لمخلوقاته أي خيار خارج هذا الخضوع. إن التمسك بأهداب هذا الأمر الإلهي بعبادة الله وحده تعود بالضرورة إلى الإقرار بوجود هذا الأمر القدسي وحده (بوسع الإنسان أن يطيعه أو يعصاه، حسب حريته)، وإن الأمر بعبادة مخلوق من مخلوقات الله يناقض الأمر بالسجود لله وحده، ذلك لأن الخالق هو وحده الجدير بالعبادة، وعليه فإن الطلب إلى إبليس بمناقضة أمر التوحيد ليس لها من غرض سوى الاختبار، وهي غواية لا يجوز الوقوع فيها مهما كانت الظروف، بل تتوجب مقاومتها مهما كان الثمن، بصرف النظر عن العواقب.

قد يتساءل حتى المراقب الخارجي إن كانت هذه الإطلالة على «مأساة» ملاك النور تتفق مع الفهم الإسلامي القديم. (ذلك إن المتصوف الذين قال بمأساة تلبيس إبليس في القرن العاشر أعدم). ويمكن للمرء أن يتساءل أيضاً كيف يمكن تقويم الحكاية وتأويلها من منظور تراث الأديان الأخرى، وما هي التبعات المعرفية (الإبستمولوجية) والوجودية (الأنطولوجية) التي تنطوي عليها هذه الأسطورة لدى فهمها على هذا النحو، وكيف يمكن تقويم هذه التبعات فلسفياً. لكن هذه الأمور كلها ليست مطروحة على بساط البحث. غير أن ما يجدر بنا توكيده هنا هو أن العظم يجد في التراث الديني لبلاده، موتيفات تعبر عن الكلية (universality) التي تعترف بوحدة الواقع، ووحدة الشرط البشري، ووحدة المهمات الوجودية التي يطرحها هذا الشرط البشري على الجميع، وبالتالي تضامن جميع

الذين يتعرضون إلى هذا التحدي نفسه وإلى هذه المهمة نفسها. وما لم تفتح مختلف الثقافات هذا الأفق الشامل، وما لم يَنْمُ في داخل كل الثقافات الإدراك بأن كل واحدة منها تنتمي إلى الأخرى، فإن مشروع العولمة لن يكتب له النجاح. هذا هو ما علمتنا إياه تجربة السنوات القليلة الماضية.

إن الإقرار بأن العالم الغربي والعالم العربي ينتميان إلى حقل إنساني مشترك هو ما يتوخى صادق العظم إيقاظه في العالمين العربي والغربي. وهو ينشر هذه الفكرة ويذود عنها بلا هوادة. ولهذا بالذات يمنح اليوم جائزة الدكتور ليوبولد لوكاش للعام ٢٠٠٤.

مصطلحات

لا تاريخي : A - historical

ضد تاريخي : Anti-historical

متوافق، متناغم : Compatible

الخير المشترك : Commanon good

مفهوم : Concept

معتقد جامد : Dogma

إقصائي : Exclusive

جوهرية : Essentialism القول بوجود جواهر ثابتة للمجتمعات والحضارات والثقافات)

تنوير (عصر الأنوار) : Enlightment

تاريخ : History

تاريخي : Historical

النزعة الإنسانية : Humanism

مثل أعلى : Ideal

لا متوافق، متناشز : Incompatible

إدراجي : Inclusive

إسلامي : Islamic

شرعية (الكيانات السياسية) Legitimacy

حرفي : Literalist

حديث، حداثة : Modern, modernity

مسلم : Muslim

معياري : Normative

استشراق : Orientalism

خصوصية : Particularism

نموذج : Paradigm

ما بعد الحداثة : Post - modernity

طهري : Purist

علماني، علمانية : Secular, secularism

نصّي : Scripturalist

تسامح (ديني) : Tolerance, religious

كلي Universal

كلية : Universality

كلية Universalism

هذا الكتاب

ينطلق صادق جلال العظم هنا من سؤال بسيط في الظاهر: هل يمكن بناء مفاهيم عامة مثل حقوق الانسان، وحرية الضمير، والتسامح الديني، وغير ذلك، إنطلاقا من تراث خاص؟

يجيب العظم جازما: نعم _ إعتمادا على التاريخ.

لقد نسبت مفاهيم: الديمقراطية، الحريات المدنية، حقوق المواطن، حرية التعبير، الى عصر الانوار الاوربي، إلا انها اكتسبت اليوم مغزاً كلياً عاماً.

وبالاعتماد على التاريخ دائماً، فإن الاسلام نفسه الذي نشأ في مدينتين صحراويتين، إتخذ طابعا عاما كاسحا.

يلاحظ العظم أن النموذج الانساني العلماني اكتسب اليوم مكانة مزدوجة، بوصفه الخير البشري المشترك، وبوصفه النموذج المعياري الملزم للحكم على القضايا المتعلقة بالانسان.

ISBN:2-84305-909-X

9 782843 059094

معهد الدراسات الاستراتيجية